Persee

Michel Naepels

Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique

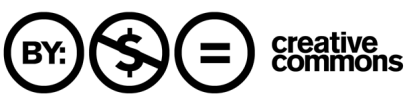
In: L'Homme, 1998, tome 38 n°148. pp. 185-199.

Citer ce document / Cite this document :

Naepels Michel. Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique. In: L'Homme, 1998, tome 38 n°148. pp. 185-199.

doi : 10.3406/hom.1998.370583

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1998_num_38_148_370583



Une étrange étrangeté

Remarques sur la situation ethnographique

Michel Naepels

Persée creative commons

J'aimerais examiner quelques-unes des difficultés auxquelles j'ai été confronté au cours du travail d'enquête qui m'a permis de rédiger une thèse portant sur les conflits fonciers survenant dans la région de Houaïlou[1] (Nouvelle-Calédonie), en faisant l'hypothèse qu'elles peuvent nous éclairer sur la nature de la relation ethnographique. J'ajoute que si cette réflexion est inévitablement liée à la particularité de mon expérience d'enquêteur, les idées que j'avance ici reprennent pour une large part une série de remarques proposées récemment en sociologie comme en ethnologie[2]. Le contexte de mon travail est le suivant : pendant les « événements » de 1984-1988, de nombreux colons européens ont été chassés des zones de la Grande Terre à majorité kanake, l'État a racheté leurs terrains et les redistribue aujourd'hui, le plus souvent à la population mélanésienne, sous réserve d'un accord local sur le bénéficiaire. Dans la région de Houaïlou, en l'absence d'un tel consensus, de nombreuses réattributions sont bloquées et certains terrains demeurent parfois depuis plus de dix ans la propriété des organismes redistributeurs successifs. Les procédures de réforme foncière sont l'occasion d'une activité sociale intense : réunions convoquées par l'organisme d'État redistributeur, assemblées familiales spontanées, discussions informelles, mais aussi

Une première version de ce texte a été présentée et discutée en avril 1996 au séminaire de Jean Bazin et d'Alban Bensa à l'École des hautes études en sciences sociales. Je les remercie, ainsi qu'Olivier Schwartz et Jean Jamin qui ont bien voulu me faire part de leurs remarques et suggestions.

1. *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie),* Paris, Éditions Belin, 1998.

2. Je pense notamment à Paul Rabinow (1988), Florence Weber (1989), Gérard Althabe (1990), Olivier Schwartz (1990, 1993), Gérard Mauger (1991) et Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995). Il va sans dire que la réflexion sur l'enquête de terrain est bien plus ancienne. Sans même remonter aux travaux précurseurs de Joseph-Marie de Gérando (1978 [1800]), il faudrait évoquer les œuvres classiques de Michel Leiris (1996 [1934]), Georges Condominas (1957), Jeanne Favret-Saada (1977), Jeanne Favret-Saada & Josée Contréras (1981) et Clifford Geertz (1983) – mais mon intention n'est pas ici de faire œuvre d'historien de la discipline. Reste que le renouveau contemporain de la réflexion sur la situation ethnographique est frappant, qu'on peut sans doute associer pour partie aux transformations des conditions de l'enquête dans des terrains que ne modèlent plus des relations de domination coloniale.

insultes, bagarres, incendies de terrain ou de maison, etc. Ces situations de conflit constituent ainsi un angle d'attaque fécond pour décrire les rapports sociaux actuels dans la région de Houaïlou.

J'ai effectué trois séjours en Nouvelle-Calédonie : le premier de quinze mois en 1991-1992, en tant que coopérant à l'ORSTOM, en ayant pour sujet d'étude les migrations à Nouméa de personnes originaires de Houaïlou. J'ai passé environ cinq mois à Houaïlou, et de plus j'ai pu rencontrer à Nouméa plusieurs natifs de cette commune. Deux autres séjours de trois mois, pendant les étés 1993 et 1995, m'ont permis de compléter mes investigations. De mon enquête, j'ai en général dit à mes interlocuteurs qu'elle portait sur les migrants s'installant à Nouméa, puis sur l'histoire de la région de Houaïlou. J'ai procédé avec eux par entretiens formalisés et enregistrés, par discussions à bâtons rompus (avec ou sans prise de notes), et par simple observation de la vie quotidienne ou de situations sociales plus exceptionnelles (cérémonies de deuil ou de levée de deuil, kermesses organisées par des écoles, des paroisses ou des formations politiques, etc.). J'ai centré mon travail sur la zone de la haute vallée de Houaïlou (une dizaine de villages sur les trente-six que compte la commune), tout en cherchant à avoir également des contacts ailleurs. Le choix de cette localisation est dû au hasard de mes introductions : j'ai rencontré avant mon premier départ pour la Nouvelle-Calédonie, dans le cadre d'une association de soutien aux indépendantistes, deux Kanaks qui ont joué un rôle dans mon enquête. Le premier[3], originaire de Houaïlou, membre de la famille A, alors étudiant en France, a prévenu deux personnes de mon séjour : son père, et son cousin Albert B. (membre du même regroupement patrilinéaire de clans). Le second, originaire d'une autre commune de Nouvelle-Calédonie, chercheur et membre du Palika[4], a annoncé mon arrivée à l'un des responsables de la section locale de Houaïlou de ce parti, qui s'est avéré être Albert B. C'est donc chez lui que j'ai résidé lors de mes premiers séjours à Houaïlou – ce qui m'arrive encore, même si j'ai essayé de diversifier mes lieux de résidence –, mes contacts se sont développés autour de lui et il est devenu un ami.

Le temps logique de l'ethnographie[5]

L'expérience de terrain ne va pas de soi pour l'enquêteur. Quand retombait l'excitation de la science en train de se faire, j'ai fréquemment eu le sentiment de ne pas être à ma place, j'ai ressenti une tension diffuse, j'ai douté de la légitimité de ma démarche et il m'a fallu, comme on le dit d'une façon vague qui correspond bien à l'incertitude dans laquelle je me trouvais, prendre sur moi. De nom-

3. J'ai transformé tous les prénoms cités ici et mis des initiales fictives aux noms de famille (A, B, C, D, E) et de lieux (X*, Y*, Z*).

4. Parti de Libération Kanak, une des composantes du FLNKS indépendantiste.

5. Olivier Schwartz (1993 : 267) qualifie d'ethnographique « tout type d'enquête qui repose sur une insertion personnelle et de longue durée du sociologue dans le groupe qu'il étudie ». Dans la même perspective, Florence Weber (1989 : 19) écrit : « Le travail de terrain ethnographique est une investigation approfondie qui repose sur une insertion de longue durée du chercheur dans un milieu social où tout le monde se connaît, même si c'est parfois simplement de vue ou indirectement (par des relations communes). »

breux récits évoquent ce genre de trouble, tels le *Journal d'ethnographe* de Bronislaw Malinowski (1985), *Un ethnologue au Maroc* de Paul Rabinow (1988) ou les *Lettres à la fugitive* d'Emmanuel Terray[6]. Dans ces textes, la situation d'enquête apparaît comme essentiellement ambivalente – mélange d'enthousiasme et d'exaspération, de joies et de déceptions. Mais c'est peut-être encore trop dire, quand la tonalité dominante est le malaise.

Peut-être ne devrais-je pas généraliser, et faut-il renvoyer ce malaise à la particularité psychologique de tel ou tel. Mais comment savoir, alors que la discussion sur l'enquête prend généralement la forme d'un échange de dates *(j'ai fait x mois de terrain)* et de la complicité initiatique que fonde une expérience magnifiée et légitimatrice ? Le trouble vécu est alors d'autant plus inquiétant qu'il est soigneusement refoulé. Or, il me paraît important de rappeler que l'objectif d'une enquête, c'est d'abord de produire du savoir. À vouloir faire passer l'enquête ethnographique pour une initiation, on s'expose à s'entendre dire que toute initiation est une tromperie et que le seul secret qu'elle transmet, c'est qu'il n'y a pas de secret ; ce que précisément clame sur tous les tons la postmodernité anthropologique[7]. Aussi, en cessant de renvoyer les problèmes vécus de l'enquête aux faiblesses psychologiques d'un pur esprit, sujet idéal de la science que nous ne saurions être (version positiviste), ou à la mystique aventurière du « terrain » (version romantique), doit-on refuser de formuler la question de l'enquête ethnographique en termes psychologiques. Dès lors, le point essentiel n'est pas de savoir si certains ethnographes vivent sans états d'âme la situation d'enquête, mais si le malaise constaté et rapporté par beaucoup a un sens et s'il doit en être tenu compte dans la compréhension de la pratique ethnographique. Le problème n'est pas seulement psychologique, mais au minimum technique.

C'est ainsi que les choses se transmettent et, le cas échéant, s'enseignent : la rencontre et l'entretien apparaissent alors comme le moyen d'obtenir des informations et la difficulté psychologique comme le corollaire, voire la mesure, de leur valeur. Plus on s'avance vers un savoir privé, mettant en cause l'identité ou le statut de nos interlocuteurs, plus leur réticence est susceptible de croître et la tension de grandir. La méthode ethnographique serait alors de l'ordre d'un savoir-faire, d'une maïeutique, d'une technique de séduction, destiné à convaincre les personnes que nous rencontrons de délivrer les informations qui nous importent[8]. Il faut faire preuve d'une certaine finesse sociale et psychologique, jouer sur les limites du dicible, développer des stratégies d'approche, respecter et violer à la fois les règles locales de l'étiquette, tout cela pour accéder à un matériau brut sans lequel nous ne pouvons rien faire. Il y a là une sorte de cynisme[9] de l'enquêteur que lui permet sa position d'étranger, et qui se fonde sur son but d'objectivation des phénomènes sociaux.

6. Notamment dans le chapitre VII (Terray 1988 : 36-48).
7. Sur ce thème, on peut aussi se référer au texte de Remo Guidieri, « Introduction à l'édition française » du *Journal d'ethnographe* de Bronislaw Malinowski (1985 : 7-15).
8. Cf. Mauger 1991 : 127.
9. Cf. Schwartz 1990 : 50-57.

Il me semble cependant que cette manière héroïco-cynique de présenter les choses *(plus c'est dur, mieux c'est)*, en même temps qu'elle enferme l'ethnologue dans une culpabilité plus ou moins déniée, simplifie la nature de la relation qui se noue entre l'ethnographe et ses interlocuteurs et élude ainsi le problème posé (le malaise). J'évoquerai donc certains épisodes de mes enquêtes, afin de présenter ce que j'appellerai le temps logique de l'ethnographie.

La première difficulté qu'on rencontre consiste simplement à établir des contacts, à prendre des rendez-vous voire, quand le travail de terrain s'y prête, à s'installer chez les gens. On se souvient du passage tragi-comique de *La vie mode d'emploi* dans lequel Georges Perec (1978 : 150) décrit la détresse d'un ethnologue qui, outre une indifférence absolue, n'arrive à susciter dans le village qu'il étudie que le déménagement subit de tous ses habitants qui cherchent à se défaire de lui : « Au terme d'une exaltante recherche, je tenais mes sauvages, et je ne demandais qu'à être l'un d'eux, à partager leurs jours, leurs peines, leurs rites ! Hélas, eux ne voulaient pas de moi, eux n'étaient pas prêts du tout à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances ! Ils n'avaient que faire des présents que je déposais à côté d'eux, que faire de l'aide que je croyais pouvoir leur apporter ! C'était à cause de moi qu'ils abandonnaient leurs villages et c'était seulement pour me décourager moi, pour me persuader qu'il était inutile que je m'acharne, qu'ils choisissaient des terrains chaque fois plus hostiles, s'imposant des conditions de vie de plus en plus terribles pour bien me montrer qu'ils préféraient affronter les tigres et les volcans, les marécages, les brouillards suffocants, les éléphants, les araignées mortelles, plutôt que les hommes ! Je crois connaître assez la souffrance physique. Mais c'est le pire de tout, de sentir son âme mourir... » Je cite cet exemple littéraire parce que les faillites ethnographiques réelles sont pour la plupart tues[10].

Les conditions de la pratique ethnographique ne sont d'ailleurs pas données universellement : les ethnologues arrivent en général (et ce fut mon cas) après les militaires, les missionnaires, les commerçants et les administrateurs, et bénéficient d'une situation de domination pour imposer leur présence (a contrario, on peut rappeler le destin de l'ethnologue William Jones évoqué par Renato Rosaldo [1980 : 2-8], qui fut tué en 1909 par les Ilongots des Philippines qu'il était venu étudier dans un contexte non pacifié). Il n'est pas impossible que l'ethnologue occidental soit d'abord reçu parce qu'il est supposé riche, ou blanc, ou savant, etc.[11] Dans une situation telle que celle de la Nouvelle-Calédonie d'aujourd'hui, où la souveraineté française est contestée par une large majorité des Kanaks, l'évidence de ce rapport de domination est cependant assez problématique, et la reconduction des pratiques coloniales d'enquête est purement et simplement impossible : il ne saurait être question de convoquer des informateurs, ou de leur

10. Sauf dans les cas assez exceptionnels de Gregory Bateson qui a évoqué en plusieurs endroits de son œuvre les difficultés d'implantation qu'il rencontra lors de sa première enquête chez les Baining de Nouvelle-Bretagne en 1927, ou de Denise Paulme (1979 : 15) qui fit part publiquement de l'échec de son travail chez les Baga de la côte de Guinée.
11. Cf. Mauger 1991 : 132-134.

imposer malgré eux un questionnement, vite assimilé à un interrogatoire policier. Au contraire, lors de mes premières prises de contact avec mes interlocuteurs, il m'a fallu expliquer longuement pourquoi je sollicitais des entretiens ; et bien des fois, sans refus explicite, j'ai attendu un interlocuteur absent lors de rendez-vous pourtant pris d'un commun accord. Encore plus directement, de jeunes gens soûls ont contesté ma présence – par l'insulte : « enculé de Blanc », ou une mise en cause plus précise : « Tu viens travailler sur notre coutume, mais tu n'as pas de coutume chez toi ? »

De sorte que pour parvenir à établir une situation d'interlocution, j'ai dû me départir de ma position initiale (c'est-à-dire de la façon dont j'étais perçu dès l'abord), celle de Français métropolitain en Nouvelle-Calédonie – soit, d'une manière ou d'une autre, de profiteur –, afin de transformer un rapport de domination en rapport de communication. L'une des modalités en fut mon inscription politique préalable (pro-indépendantiste) qui m'a ouvert les premières portes en légitimant mon travail sur la culture kanake – ce qui ne signifie évidemment pas que je n'ai rencontré que des indépendantistes. Il n'y a là rien d'exceptionnel : dans la même région, le pasteur Maurice Leenhardt fut d'abord l'ethnologue de ses ouailles ; et à sa suite, Jean Guiart est passé par le réseau tissé par les institutions missionnaires et scolaires protestantes[12]. Mais le point décisif fut mon apprentissage progressif des formes habituelles de politesse et de comportement (ce qu'on appelle localement le « respect »). L'une d'entre elles consiste en la pratique du don et du discours d'arrivée. Quand on arrive pour la première fois chez quelqu'un, on lui fait un don[13] (coupon de tissu, billet de banque et paquet de cigarettes, éventuellement monnaie de coquillage), qu'on lui présente en l'accompagnant d'un discours succinct expliquant les motifs de notre venue. C'est donc un moyen fort pour se présenter, pour tenter de légitimer sa présence et de s'inscrire autant que possible (en tant qu'étranger) dans des réseaux sociaux locaux, au-delà du simple rapport Métropolitain/Kanak.

> Ainsi de ma rencontre avec Guillaume dans le village de X*. Emmené par un membre de la famille A en cet endroit, j'ai fait un premier entretien collectif avec quatre personnes de quatre familles différentes, dont Guillaume et Arthur. Puis j'ai cherché à les revoir séparément, en commençant par Arthur. À trois reprises, à plusieurs semaines d'intervalle, Guillaume a argué de ses multiples occupations (travaux des champs, activités religieuses, courses à Nouméa) pour refuser de me donner un rendez-vous, et m'accueillit très froidement. Ensuite, j'ai appris que Guillaume et Arthur étaient en conflit, de façon assez aiguë, au sujet d'une parcelle de terre. Par d'autres voies, j'ai pu rencontrer un cousin parallèle de Guillaume, membre d'un autre lignage de son clan installé dans une autre commune de la Grande Terre. Je suis alors retourné chez Guillaume, j'ai refait la coutume, en précisant que je voulais m'entretenir avec tout le monde, que le hasard de mes rencontres m'avait amené à travailler un peu avec Arthur, mais que la famille de Guillaume m'intéressait tout autant, et que j'avais d'ailleurs eu

12. Est-il nécessaire de préciser que l'évocation des conditions de production du savoir n'implique en elle-même aucune disqualification théorique des œuvres considérées ?

13. En mêrê ajië (langue de Houaïlou) : *kwâ vârâ*, littéralement le « terme de la marche », *i.e.* l'offrande d'arrivée. En français local, ce genre de pratiques est englobée dans l'expression « faire la coutume » ou plus simplement « faire un geste ».

la chance de voir son cousin. À partir de là, Guillaume m'a reçu à bras ouverts, j'ai pu prendre rendez-vous avec lui, effectuer plusieurs entretiens, puis habiter chez lui.

Ainsi, le respect des formes de politesse et des réseaux sociaux existants m'a permis de nouer des relations, de partager la vie quotidienne de différentes familles et d'observer un certain nombre d'aspects de la vie sociale. C'est en m'inscrivant délibérément dans les modes de sociabilité locaux et dans les réseaux sociaux que l'arbitraire de ma venue et un rapport initial de non-communication ont pu se transformer en rapport de sens et en rapport social.

Cela dit, une telle démarche qui assume l'entrée de l'ethnographe dans des rapports sociaux[14] pose à son tour des problèmes, en particulier en risquant d'enfermer l'ethnographe dans un réseau social particulier – ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995 : 101-102) appelle l'« enclicage » –, phénomène particulièrement gênant lorsqu'on veut examiner des situations de conflit. Or, la difficulté pratique liée à ce problème tient à ce qu'en arrivant à Houaïlou, je ne connaissais pas à l'avance la carte des réseaux sociaux, puisque c'est précisément l'enquête qui permet de la dresser progressivement. De sorte que pour avancer dans la compréhension de l'univers qu'on explore, il faut tout à la fois faire jouer les relations sociales de nos premiers interlocuteurs pour entrer en contact avec de nouvelles personnes et déterminer les relations sociales localement valorisées, tout en évitant à tout prix d'être identifié au réseau que l'on parcourt.

Lors de mon arrivée chez Albert B., je ne savais pratiquement rien de lui et de sa position sociale[15]. Les deux personnes qui m'avaient conseillé de le rencontrer m'avaient simplement dit qu'il s'intéressait aux questions relatives à la « tradition ». La première fois que j'ai vécu chez lui, il était installé dans l'ancienne maison d'un colon, au milieu de terres dont j'appris par la suite qu'elles étaient l'objet d'un litige depuis le départ, sept ans auparavant, de leur propriétaire européen. Je compris progressivement que le conflit majeur à propos de ces terres opposait certaines familles de deux villages Y* et Z* : d'une part le regroupement de clans A-B-C et leurs alliés D et E (les membres de ces cinq familles résidant pour la plupart à Y* sont presque tous protestants et membres du Palika, de l'UPM[16] ou du RPCR[17]), et d'autre part les gens du village de Z* (village à forte majorité catholique, et dont les habitants sont presque tous proches de l'UC[18]). Ayant compris que je risquais d'apparaître lié au groupe A-B-C-D-E, j'ai essayé petit à petit, par des chemins détournés, de rencontrer les gens de Z*. Expliquant un jour cette démarche à Albert B., il me dit en riant : « Tu fais bien, parce que pour l'instant dans la vallée, tu as une grosse étiquette "Palika" sur le front... »
La difficulté demeure cependant que les divisions sociales et les réseaux d'entraide ou de relations ne se donnent pas nécessairement à voir aussi simplement qu'une étiquette politique. J'étais en effet convaincu d'être admis dans le groupe A-B-C, pour ainsi dire

14. On peut aussi appeler cela la participation. Cf. Weber 1989 : 24.
15 J'avais lu les travaux de Maurice Leenhardt et de Jean Guiart qui ont travaillé dans la même région de Houaïlou, afin d'avoir la meilleure connaissance préalable de la situation sociale. Mais outre que les textes publiés ne faisaient pas toujours apparaître les matériaux ethnographiques qui pouvaient m'intéresser, la différence des époques et des conditions d'enquête laissait des lacunes dont je ne pouvais mesurer l'ampleur a priori.
16. Union Progressiste Mélanésienne, composante du FLNKS.
17. Rassemblement Pour la Calédonie dans la République, mouvement anti-indépendantiste, proche du RPR métropolitain.
18. Union Calédonienne, composante majoritaire du FLNKS.

chez moi, ayant vécu chez Albert B., puis une semaine chez le chef administratif du village Y*, Robert A. (membre du RPCR), et ayant effectué des entretiens avec plusieurs membres des trois familles A, B et C. Mieux, je participai à une réunion des trois familles visant à adopter une position commune dans le conflit foncier qui les oppose aux gens de Z*, et visitai le terrain litigieux avec notamment Robert A., Albert B., Arnaud C., et d'autres membres de ces trois familles. Or, quelque temps plus tard, Arnaud C. m'arrêta au bord de la route, me demandant de lui expliquer pourquoi j'étais venu à Houaïlou. Je lui répondis que mon travail portait sur les migrations et sur l'histoire de Houaïlou, et que j'essayais dans ce cadre de rencontrer toutes les familles de la vallée. Il me fit remarquer que la famille C était divisée en deux lignages C_1 (le sien) et C_2. Je précisai que j'avais rencontré un membre de chacun de ces deux lignages, afin d'avoir une perspective complète sur sa famille. J'ajoutai que j'étais disposé à faire un entretien avec lui. Il refusa, et la conversation s'arrêta là. Deux mois plus tard, je résidai chez Marcel D., allié aux familles A et B. De nouveau, Arnaud C. m'arrêta sur la route et, très en colère, me dit que ça suffisait, que je devais partir de son village et cesser d'aller chez les uns et les autres, et me menaça à mots à peine couverts, en m'indiquant qu'il ne faudrait pas s'étonner s'il m'arrivait quelque chose.

Cet épisode désagréable et déstabilisateur m'a beaucoup appris[19]. D'abord sur les relations entre unités agnatiques : intéressé par le conflit opposant A-B-C et leurs alliés D et E aux gens de Z*, je n'avais nullement perçu les dissensions internes au premier groupe. En me faisant expliquer l'agressivité d'Arnaud C., je compris que le lignage C_1, malgré l'unité du groupe A-B-C-D-E dans la revendication foncière, contestait à Robert A. de façon virulente la possession de la chefferie administrative de leur village Y*. De leur côté, Albert B., Marcel D. et les membres de C_2 cherchaient à conserver l'appui du groupe A dans le conflit foncier, légitimant ce faisant la position administrative du chef. En habitant chez Albert B., Robert A. puis Marcel D., j'ai parcouru sans le savoir une subdivision pertinente du groupe A-B-C-D-E, en négligeant le sous-groupe C_1-E. Si désagréable fût-elle, cette expérience me permit de prendre conscience du fait que j'avais eu tort de penser être admis dans tout le groupe A-B-C-D-E, sous prétexte que je connaissais assez bien certains de ses membres[20].

L'autre leçon fut d'apprendre qu'en étudiant des conflits, ma bonne foi ne pouvait nullement suffire a priori à m'exclure des enjeux actuels du champ social étudié ; que ma position dans la situation locale était toujours problématique et devait être conquise. C'est pourquoi un journal de terrain pourrait aussi se lire comme un roman d'apprentissage[21] ; pour moi, cet apprentissage culmina, après l'incident qui m'opposa à Arnaud C. et l'abattement qui en résulta pendant de longs jours, lors de ma rencontre suivante avec lui. De retour à Houaïlou, j'as-

19. Sur la valeur heuristique des méprises, des gaffes ou des malentendus, cf. Marc Abélès (1983, notamment pp. 35-40).
20. Ce qui était également une manière de prendre conscience de la logique d'un système segmentaire, dans lequel le conflit peut survenir à n'importe quel niveau de la structure sociale.
21. On ne saurait trop insister sur la valeur heuristique du journal d'enquête pour qui veut réfléchir aux conditions de production du savoir anthropologique. Cf. Weber 1991. On se reportera aussi aux journaux de Bronislaw Malinowski (1985), Michel Leiris (1996 [1934]), Georges Condominas (1957), Jeanne Favret-Saada & Josée Contréras (1981).

sistai, aux côtés des familles A, B, C et D, à une cérémonie de deuil organisée par la famille A, Arnaud C. étant présent. Or, mon inquiétude initiale se transforma progressivement en une véritable jubilation qui accompagnait la prise de conscience que, dans ce contexte cérémoniel particulier, je ne risquais rien, tant mes appuis (familles A et D) y étaient forts. Je découvris ainsi qu'il me fallait accepter la situation sociale dans son caractère violent et conflictuel, pour pouvoir ensuite tenter de m'en extraire. Depuis, j'essaie peu à peu de tisser des liens me permettant de me rapprocher d'Arnaud C. et de lui faire comprendre mon travail. Je l'ai revu à plusieurs reprises, dans le bourg administratif de Houaïlou (le chef-lieu de commune) comme en d'autres cérémonies coutumières, sans animosité, mais sans chaleur particulière, et sans qu'il accepte jusqu'à présent de prendre rendez-vous avec moi.

À travers cet exemple se dessinent une règle et un objectif pour la pratique ethnographique dans l'étude de situations sociales, notamment conflictuelles. La règle est évidemment la prudence. Prudence scientifique tout d'abord dans l'interprétation des faits recueillis : il ne faut pas surestimer la rapidité de notre intelligence des situations que nous observons et dans lesquelles nous entrons. Ainsi, les questions : qu'est-ce qu'une unité sociale pertinente ? un clan ? un lignage ? un réseau de relations ? quelle est la nature des liens de dépendance, d'influence ou de pouvoir de telle personne sur telle autre ? n'offrent pas de réponses immédiates (alors même que l'anthropologue, spécialement débutant, se sent commis d'y répondre au plus vite pour pouvoir faire montre de sa qualification professionnelle). Mais aussi prudence pratique dans la gestion des interactions et des rencontres. L'objectif qui découle de cette règle, c'est de réussir dans la durée à construire son extériorité relativement aux conflits étudiés, à devenir réellement (et dans la perception d'autrui) étranger par rapport aux intérêts de tous, c'est-à-dire ni joueur, ni arbitre, mais hors jeu, hors champ, relativement aux rapports sociaux étudiés. Par exemple, j'ai toujours refusé d'assister aux réunions foncières tenues par l'organisme d'État redistributeur des terres, de peur d'être confondu avec ses agents, que j'ai par ailleurs rencontrés. La définition de ce qui fait ou non partie du jeu est évidemment fonction de l'objet d'étude qu'on se donne (qu'on construit) : en m'intéressant aux rapports politiques et conflictuels contemporains dans les hameaux kanaks, j'ai privilégié des interlocuteurs ayant un statut de chefs de famille, souvent des hommes assez âgés, et suis resté de ce fait assez éloigné des jeunes et des femmes, ou a fortiori des Caldoches. L'extériorité que je cherche à construire n'est pas totale : il s'agit simplement de m'exclure des réseaux sociaux que j'examine. Un autre sujet, par exemple l'étude des savoirs thérapeutiques et des représentations de la sorcellerie, aurait donné lieu à un autre découpage des interlocuteurs pertinents, surmontant et révélant d'une autre manière la barrière des sexes[22].

C'est donc par approximation qu'on peut dire que l'ethnographe arrive sur son lieu d'enquête en tant qu'étranger, ou qu'il se caractérise par l'éloignement de son regard. L'étrangeté de l'ethnologue (comme du sociologue) n'est pas une donnée,

22. Cf. Salomon-Nékiriai 1993.

mais un objectif. Il me paraît ainsi que l'extériorité de l'ethnographe n'est rien d'autre qu'une idée régulatrice de sa pratique, un but à atteindre, qui se monnaye empiriquement par l'occupation de places bien déterminées, successivement ou conjointement[23] : pour moi, étranger dominant (Métropolitain en situation coloniale), étranger accueilli (grâce à telle relation précise), étranger inséré (vivant chez Untel, parcourant son réseau social), étranger désintéressé (rencontrant tout le monde, participant à la vie quotidienne en essayant de limiter ses interférences dans le jeu que jouent ses interlocuteurs). Je propose d'appeler cette position finale, idéal de toute enquête, l'atopie[24] de l'ethnographe – qu'il ne faut nullement confondre avec une impossible (et d'ailleurs peu souhaitable) non-participation. C'est pour moi un horizon, qui ne distingue nullement l'ethnologue du sociologue, et qui décrit la transmutation de l'exigence d'objectivation propre aux sciences sociales dans la réalité de leur fabrique, l'enquête.

Un usage habile de cette extériorité de l'enquêteur, c'est-à-dire de ce flottement (plus ou moins) maîtrisé (mais en tout cas réfléchi) d'identité, doit d'ailleurs permettre dans des situations conflictuelles de maximiser le recueil d'énoncés concurrents, tant factuels que normatifs, l'ethnologue pouvant passer, de manière imprécise, pour capable d'intervenir comme instance de validation d'une revendication. Mais c'est en même temps dans de tels contextes que le risque d'enclicage est le plus fort, et le plus dangereux, tant théoriquement (si on prend un énoncé normatif ou auto-justificatif d'un de nos interlocuteurs pour la vérité empirique, pour ce qui est le cas) que pratiquement (on est pris à partie) – où donc la plus grande prudence est de règle.

Le rapport entre l'enquêteur et les gens qu'il rencontre et interroge s'appuie sur la violence initiale de sa présence (personne n'est venu le chercher, à quelques rares exceptions près), sa politesse et son respect de l'étiquette, les effets induits positifs qu'il est supposé pouvoir apporter, l'intérêt qu'il peut représenter dans une construction narcissique ou sociale. Rapport de sens et rapport social[25], la relation ethnographique ne peut conserver une valeur scientifique que si nous avons conscience de ses conditions, de ses limites, mais aussi de son horizon : la construction d'une présence désintéressée, d'une étrange étrangeté.

La disparité subjective dans l'enquête ethnographique

On pourra dire, non sans raison, qu'une telle atopie ne peut jamais être tenue empiriquement pour acquise, et que la relation d'enquête au même titre que toute interaction est un rapport social avec ses règles et ses enjeux propres, qui peut toujours être interprétée en ces termes[26]. Certes, l'ethnographe n'est jamais

23. Cf. Rabinow 1988, Weber 1989 : 24-25 et Althabe 1990 : 129-130.
24. Platon qualifie à plusieurs reprises Socrate d'*atopos*, sans lieu. Jacques Lacan évoque cette désignation en introduisant le concept d'atopie dans son analyse du transfert : c'est d'être nulle part dans l'équilibre de la Cité qui permet à Socrate de cerner la dimension imaginaire de tout lien social. Cf. Lacan 1991 : 126. Pierre Bourdieu (1997 : 158) fait lui aussi référence à Platon qui désigne Socrate comme *atopos*.
25. Cf. Althabe 1990 : 126.
26. Cf. Althabe 1990, Mauger 1991 : 129 et Bourdieu 1993 : 905-909.

certain d'être l'étranger absolu et désintéressé qui pourrait voir et décrire avec des perturbations minimes le monde social qu'il étudie ; mais refuser la possibilité, au moins hypothétique (celle d'une idée régulatrice), d'une telle position revient à limiter la science sociale à la description de la trace que l'enquêteur produit sur son objet, à ne décrire que le parcours de l'enquêteur, en renonçant définitivement à dire quelque chose de l'objet – ce qui laisse la voie libre à toutes les analyses dites postmodernes, qui ne font de la référence au « réel » qu'un moyen rhétorique qu'utilise l'ethnologue pour asseoir son autorité et sa légitimité.[27]

(Dans les *Méditations pascaliennes*, Pierre Bourdieu reproche à « la réflexivité narcissique dans sa forme "postmoderne" », et plus généralement aux philosophes, de revendiquer un statut d'atopie, d'extraterritorialité sociale – alors même que tout le monde relève d'une *analysis situs*, que les philosophes sont comme tout le monde compris dans l'espace qu'ils prétendent comprendre[28]. Dans cet ordre d'idées, ne serait-il pas possible de voir dans l'idéal d'atopie que je propose une variante méthodologique du postmodernisme, si ce n'est le plus grand des idéalismes ? Je pense qu'on ne peut faire de l'atopie telle que je la conçois une utopie, une idéologie naïve et illusoire, qu'en acceptant d'en payer le prix, soit la suspension de toute revendication de vérité et d'objectivité dans les sciences sociales lorsqu'elles utilisent les techniques de l'enquête ethnographique.)

Il demeure qu'il faut penser positivement la possibilité d'une telle situation d'extériorité et s'interroger sur ses conditions, en la considérant non comme le privilège (inné ou essentiel), mais comme l'horizon de la position d'ethnographe. Construire notre atopie revient à faire admettre à nos interlocuteurs que nos intérêts d'enquêteur se limitent à notre désir de savoir et que nous n'interférons pas en tant que concurrent, qu'atout majeur ou qu'arbitre dans le champ étudié. On le sait, la *libido sciendi* n'est pas un don du ciel, et l'individu qu'est l'ethnologue n'est pas absolument désintéressé : il peut escompter tirer de son travail des bénéfices institutionnels, financiers ou symboliques (des crédits, un poste, une publication, la reconnaissance de ses pairs). De même, sa pratique renvoie parfois à sa propre histoire, psychologique ou politique (attrait pour l'exotique ou la marginalité, conscience de l'arbitraire social, dénonciation de l'injustice coloniale, etc.) et peut lui apporter diverses satisfactions. Mais ces bénéfices surviennent de surcroît dans un champ qui n'est pas celui que décrit l'enquêteur[29] ; ils sont des produits dérivés de l'enquête, qui peut s'en passer – en tant qu'elle vise dans sa nature même la description (la perception et l'explication) d'une configuration sociale. Cette visée désintéressée de l'ethnographe avait été remarquée par Michel Foucault (1966 : 388) : « L'ethnologie s'enracine dans une possibilité [...] qui appartient en propre à l'histoire de notre culture, plus encore à son rapport fondamental à toute histoire, et qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie. » Il n'y a aucune raison d'admettre le privilège ethno-

27. Je pense notamment à James Clifford (1983 : 87-92).
28. Bourdieu 1997, notamment pp. 40, 54, 129, 158.
29. Le cas de sociologues spécialistes du monde universitaire a ici plus valeur d'exception que de paradigme.

centrique que Foucault accorde ici à l'Occident ; mais on peut souscrire à l'idée qu'il existe un mode proprement théorique d'approche du social, dont l'enquête est la manifestation empirique.

Reste à savoir si une telle relation humaine caractérisée par une certaine dissymétrie dans les positions subjectives des personnes qu'elle implique est concevable. Pour penser la relation étrange qui unit l'ethnologue à ses interlocuteurs, je m'appuierai sur le dispositif conceptuel que la théorie psychanalytique a élaboré, en m'en tenant, n'étant pas spécialiste, au niveau d'un simple repérage de notions. Il s'agit ici non pas de faire une psychologie de la relation ethnographique, mais de considérer le concept de transfert comme un exemple théorique montrant qu'une telle dissymétrie est effectivement concevable.

Jacques Lacan (1991 : 11) introduit sa réflexion sur le transfert en évoquant d'abord la *disparité subjective* présente dans la relation analytique, concept ainsi motivé : « [ce terme] s'insurge, si je puis dire, dès le principe, contre l'idée que l'intersubjectivité puisse à elle seule fournir le cadre dans lequel s'inscrit le phénomène [du transfert] ». Le transfert doit être pensé en ce que la position de l'analyste et celle de l'analysant n'y sont pas équivalentes, mais marquées d'une dissymétrie essentielle – alors que Lacan caractérise le souci de reconnaître en l'autre un semblable, qui définit l'intersubjectivité, comme une relation inscrite dans le champ de l'imaginaire.

La dynamique de la cure analytique s'explique par référence au transfert, qui y apparaît comme le soutien de l'action de la parole de l'analyste, c'est-à-dire de l'interprétation. Dans le transfert, le sujet place l'analyste en position d'objet de son désir. L'amour (ou la haine) qui survient dans les phénomènes de transfert peut se lire comme volonté narcissique d'être aimé et apparaît alors comme fermeture de l'inconscient, comme réduction de la cure à un rapport imaginaire. Mais c'est précisément de ne pas accepter ce rapport, d'interpréter cette situation en montrant que l'analyste n'est que le support d'un investissement qui vise un autre objet que lui, qu'il peut produire des effets sur le sujet en cours d'analyse. L'efficacité de l'analyse tient à ce que l'analyste, en déplaçant par l'interprétation le rapport imaginaire où l'analysant veut l'inscrire, renvoie la réalité du désir de ce dernier à la structure symbolique qui le constitue. Ce processus suppose que l'analyste soit de son côté au clair avec son propre désir, pour ne pas se satisfaire du rapport où on le place. C'est pourquoi, pour Lacan, le transfert intéresse l'être même de l'analyste, et ne constitue pas seulement une technique, un « comment faire ? »

Ces indications sont sommaires et ne sauraient valoir telles quelles dans la description de la relation ethnographique, mais elles permettent déjà de poser un certain nombre de questions quant à la pratique ethnographique, aux rapports qui s'y nouent, et à ce qui s'y produit.

Le concept de transfert est déterminé par la fonction qu'il occupe dans la pratique analytique ; mais comme l'écrit Lacan (1973 : 114), « cela n'exclut nullement, là où il n'y a pas d'analyste à l'horizon, qu'il puisse y avoir, proprement, des effets de transfert exactement structurables comme le jeu du transfert dans l'analyse ». La question qui se pose alors à nous est de comprendre ce qui se passe

dans la relation ethnographique, du point de vue des sujets qu'elle implique. Peut-on structurer la situation comme intersubjectivité, comme un rapport de semblable à semblable ? La relation entre l'enquêteur et ses interlocuteurs s'identifie-t-elle aux liens sociaux qui apparaissent dans leurs interactions habituelles (serait-ce sur le mode du malentendu, chacun apportant dans la relation son propre habitus et sa propre trajectoire) ? Ou bien se produit-il des phénomènes de transfert dans la pratique ethnographique ? Ou encore – c'est l'hypothèse que je suivrai – s'instaure-t-il une autre relation, qu'on puisse aussi caractériser par sa disparité subjective ?

Essayons de repérer la concordance des traits caractérisant l'enquête ethnographique avec la situation analytique. Dans l'enquête, la demande est clairement, au moins à l'origine, du côté de l'enquêteur. Et c'est d'ailleurs lui qui paye, le cas échéant de son argent[30], en tout cas de sa personne[31]. Pourtant, j'ai essayé de montrer que l'enquêteur cherche aussi à ne pouvoir être assigné, identifié, à une place localisable dans les rapports sociaux qu'il examine, et que c'est même la condition d'une description complète, notamment dans des situations de conflit qu'il doit traverser et parcourir transversalement. Or une telle position d'atopie suscite aussi, comme une analyse, des effets dans l'entretien, au-delà de la simple transmission d'informations : si c'est de l'enquêteur que vient la demande (comme d'un analysant), c'est aussi lui qui, comme un analyste, laisse à la parole de son interlocuteur une latitude sans équivalent[32]. De là l'intensité affective des entretiens les plus intéressants, et aussi l'horreur ou la méfiance qu'ils suscitent parfois après-coup *(Qu'allez-vous faire de la cassette ? Allez-vous publier ce que j'ai dit ? Pour qui travaillez-vous ?)*. L'entretien s'avère d'autant plus riche qu'il diffère du simple questionnaire, du recueil d'informations, et qu'il met en cause la subjectivité même de notre interlocuteur. Une telle progression dans l'intimité caractéristique de nombreuses enquêtes n'est possible que dans la mesure où nos interlocuteurs sont assurés de notre extériorité et de notre désintéressement.

Rien n'assure jamais, évidemment, qu'une enquête réussisse, que l'enquêteur atteigne ses objectifs, qu'il soit reçu et accueilli dans des conditions telles que son travail soit possible, c'est-à-dire en construisant une relation exceptionnelle par rapport aux relations sociales courantes, et qui manifeste une disparité d'intérêts entre les sujets qu'elle implique. On comprend cependant que cet effort de construction d'une position sociale étrange se manifeste parfois, psychologiquement, par le sentiment qu'on n'est pas à sa place.

Si l'on admet que l'atopie constitue bien une idée régulatrice de la pratique ethnographique, il me semble qu'une certaine durée d'enquête apparaît alors comme une condition nécessaire à la construction d'un ensemble de relations dans lesquelles l'ethnographe se fait accepter comme tel. Mais surtout, cette posi-

30. Le rapport avec l'argent est une dimension très largement occultée de la pratique ethnographique. Cf. Terray 1988 : 42-44.
31. Cf. Schwartz 1990 : 52-53.
32. Cf. Bourdieu 1993 : 915.

tion d'extériorité à la situation sociale peut lui permettre d'acquérir une plus grande intimité avec quelques-uns des sujets qu'il rencontre. Qu'on m'autorise à donner un nom à ce rapport d'intimité extérieure qui parfois se crée dans la relation ethnographique : c'est l'amitié. Il y a là comme un coup de force à vouloir faire d'une relation psychologique, imaginaire, fragile, un acquis décisif dans le processus scientifique d'enquête – alors même que j'ai défini la relation d'enquête par sa disparité subjective, qui s'oppose à la symétrie de la relation amicale. Il me semble pourtant que l'extériorité par rapport aux enjeux sociaux d'une situation rend possible, au hasard de certaines rencontres, l'implication subjective de l'enquêteur dans la relation qu'il crée avec certaines personnes[33]. Une telle relation d'amitié n'est pas nécessairement celle qui fournit le plus grand nombre d'informations (ce que sous-entend au contraire la notion d'informateur privilégié), mais plutôt celle qui permet à l'ethnographe de participer à la situation qu'il cherche à décrire, au plus près d'un sujet, mais de l'extérieur. Peu d'anthropologues ont parlé de cette dimension de leur travail mais elle transparaît pourtant parfois. Qu'il me suffise d'évoquer les rapports de Michel Leiris avec Abba Jérôme[34], la réflexion de Paul Rabinow (1988 : 127-132), ou encore le travail de Michel Pialoux avec Christian Corouge (1984-1985). Dans de telles relations, c'est l'extériorité à la situation sociale de l'enquêteur, en même temps que son désir de savoir, qui donnent l'occasion au travail réflexif de ses interlocuteurs de trouver un écho dans ses questions. De sorte que s'instaure une relation telle que la règle scientifique d'objectivité se confond avec la règle éthique de fidélité et la pratique quotidienne ou intermittente de l'amitié : décrire au plus juste la situation, c'est restituer la richesse subjective de l'action et de la réflexion de nos interlocuteurs, de nos amis, en s'aidant tout à la fois de leurs paroles, de leur intelligence du monde social qui est le leur, et de notre distance qui décale notre regard du leur.[35] Si la relation entre l'ethnologue et les personnes qu'il rencontre est étrange, et ne ressemble à aucun autre rapport social, ce n'est pas qu'une barrière infranchissable sépare les « acteurs » de quelque lointain « observateur ». Parfois, dans leur rencontre, se noue un rapport libre de sujets égaux, quoique différents dans leurs intérêts.

MOTS CLÉS : atopie – épistémologie – ethnographie – terrain – Nouvelle-Calédonie.

33. Il y a évidemment différentes formes possibles de cette implication subjective, de la simple complicité qu'évoque Clifford Geertz (1983 : 165-170) à l'amour. Je ne m'intéresse ici qu'à l'amitié.
34. On se reportera notamment à l'hommage que lui a rendu Michel Leiris (1996 [1983]), cinquante ans après leur rencontre.
35. Je ne me crois pas très éloigné de la façon dont Pierre Bourdieu (1993 : 910-914) caractérise l'entretien comme exercice en acte de la compréhension sociologique et comme « amour intellectuel ».

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc

1983 *Le lieu du politique.* Paris, Société d'ethnographie (« Histoire et civilisations de l'Afrique orientale » 4).

Althabe, Gérard

1990 « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain* 14 : 126-131.

Bourdieu, Pierre

1993 « Comprendre », in *La misère du monde.* Paris, Le Seuil : 903-925.

1997 *Méditations pascaliennes.* Paris, Le Seuil.

Clifford, James

1983 « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie* 2 : 87-118.

Condominas, Georges

1957 *Nous avons mangé la forêt.* Paris, Mercure de France.

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage.* Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Favret-Saada, Jeanne & Josée Contréras

1981 *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage.* Paris, Gallimard (« Témoin »).

Foucault, Michel

1966 *Les mots et les choses.* Paris, Gallimard.

Geertz, Clifford

1983 « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », in *Bali. Interprétation d'une culture.* Paris, Gallimard : 165-215.

Gérando, Joseph-Marie de

1978 « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages » (1800), in Jean Copans & Jean Jamin, eds., *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII.* Paris, Le Sycomore : 127-169. (2e éd. augmentée, Paris, Jean-Michel Place, 1993.)

Lacan, Jacques

1973 *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.* Paris, Le Seuil.

1991 *Séminaire VII. Le transfert.* Paris, Le Seuil.

Leiris, Michel

1996 *Miroir de l'Afrique.* Paris, Gallimard. Comprend notamment *L'Afrique fantôme* (1934) et *Encens pour Berhané* (1983).

Malinowski, Bronislaw

1985 *Journal d'ethnographe.* Paris, Le Seuil.

Mauger, Gérard

1991 « Enquêter en milieu populaire », *Genèses* 6 : 125-143.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête* 1 : 71-109.

Paulme, Denise

1979 « Quelques souvenirs », in *Gens et paroles d'Afrique. Écrits pour Denise Paulme, Cahiers d'études africaines* 19, 73-76 : 9-17.

Perec, Georges

1978 *La vie mode d'emploi.* Paris, Le livre de poche.

Pialoux, Michel & Christian Corouge

1984-1985 « Chroniques Peugeot », *Actes de la recherche en sciences sociales* 52-53 : 89-95 ; 54 : 57-69 ; 57 : 108-128 ; 59 : 72-74.

Rabinow, Paul

1988 *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain.* Paris, Hachette.

Rosaldo, Renato

1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History.* Stanford, Ca., Stanford University Press.

Salomon-Nékiriai, Christine

1993 *Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques. Guérisseurs kanaks et relation de guérissage dans la région centre-nord de la Grande Terre.* Paris, mémoire de l'EPHE.

Schwartz, Olivier

1990 *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord.* Paris, PUF.

1993 « L'empirisme irréductible », in Nels Anderson, ed., *Le Hobo. Sociologie du sans-abri.* Paris, Nathan : 265-308.

Terray, Emmanuel

1988 *Lettres à la fugitive.* Paris, Éditions Odile Jacob.

Weber, Florence

1989 *Le travail à-côté.* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – INRA.

1991 « L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ? », *Espaces Temps* 47-48 : 71-81.